ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA

FACOLTA' DI LETTERE E BENI CULTURALI

Corso di laurea in DAMS
Discipline delle Arti Figurative, della Musica e dello Spettacolo (L-3)
Curriculum Teatro.

RI-TRACCIARE LA MENTE

la genealogia nel pensiero di Carlo Sini

Tesi di laurea in

Filosofia teoretica

Relatore: Prof.
LUCA GUIDETTI

Presentata da:
ALBERTO ARISTA

Sessione III

Anno accademico 2020-2021

INDICE

Introduzione

Carlo Sini ha frequentato, durante la propria formazione, la fenomenologia (di Hegel e Husserl),[1] il pragmatismo americano (in particolare la semiotica peirciana), l'ermeneutica heideggeriana e il pensiero di Nietzsche;[2] il suo lavoro è rivolto alla comprensione genealogica della prassi umana al fine di rievocarne e comprenderne i *gesti* originari. In particolare Sini ha affrontato varie discipline del sapere (centrali per il pensiero occidentale, come la scienza, la psicologia, l'antropologia ecc.),[3] mettendone in mostra la peculiare frequentazione di mondo, per riscoprire il senso del loro operare secondo il metodo genealogico.[4] Il "nodo dei nodi,"[5] come scrive Redaelli, è proprio questo: ricercare il senso dell'operare delle differenti discipline rende evidente come i significati colti siano tali per il metodo che li ha analizzati; in altri termini il significato della prassi analizzata non è la prassi, piuttosto *ha* senso per quella differente prassi che ne ha compiuto l'analisi. Il problema della semiosi infinita (per cui non si può trovare origine alle interpretazioni se non in altre interpretazioni) coinvolge la *crisi* del senso di ogni scienza, da quando la fenomenologia ha iniziato a farne questione. Nel pensiero di Sini il problema della ricerca del senso della propria prassi viene superato grazie all'incontro con la semiotica peirciana,[6] in particolare nella forma che egli chiama "etica della scrittura". Come verrà mostrato, non si tratta di assicurare le verità e il fondamento della prassi *teoricamente*, appunto perché la semiosi infinita è irrisolvibile. Si tratta invece di praticarne la verità diversamente: come esercizio che trasformi la postura (l'*ethos*) del soggetto. Si può considerare *etico* questo metodo in una doppia accezione: da un lato perché si tratta di una prassi che, riflettendo su se stessa, potrà evitare di assumere *superstiziosamente* i propri significati come verità in sé, imponendoli dogmaticamente.[7] La superstizione della verità, secondo Sini, fa capo alla "illusione del

[1] E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, Edizioni ETS, Pisa, 2008, p. 219. Per affrontare il pensiero di Sini mi sono avvalso del saggio critico di Redaelli e di Cristiano, citato poco oltre.

[2] L. Cristiano, *La filosofia di Carlo Sini. Semiotica, ermeneutica e pensiero delle pratiche*, Mimesis Edizioni, Milano, 2014, pp. 9, 14 e 32.

[3] Cfr. C. Sini, *Opere*, vol. V, Editoriale Jaca Book, Milano, 2012.

[4] C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000, p. 205.

[5] E. Redaelli, op. cit., *passim.*

[6] Cfr. Ivi, pp. 11 e 219.

[7] Ivi, p. 260.

possesso e del potere: l'illusione di poter ridurre l'estraneo […] al proprio, prendendolo in figura di 'cosa stessa'."[8] Se una prassi non riconosce che i propri significati (in senso lato i propri oggetti) hanno senso entro il proprio modo di frequentare il mondo, finirà per imporli come verità *assolute*. Questo perché la verità diventa una superstizione quando viene vissuta come possesso dell'assoluto, ovvero come garanzia contro il pericolo "mortale" dell'errore. D'altro canto, ed è questo il senso più pregnante dell'"etica della scrittura," il metodo genealogico viene proposto come *esercizio*, come educazione ad una diversa pratica della verità: si potrebbe dire che il senso della verità è nelle abitudini che essa produce, dunque nei soggetti che forma.[9] Per questo l'esercizio etico è volto a formare un nuovo abito, una nuova figura del soggetto che sappia lasciare cadere le proprie verità qualora le conseguenze del proprio agire lo richiedessero. Per riassumere: visto che la verità riguarda gli abiti di risposta (ciò che si è pronti a fare) del presente, ma anche le abitudini che questo agire produrrà, l'esercizio dell'"etica della scrittura" vuole farsi carico del proprio divenire. Questo esercizio procede mostrando gli strumenti e le figure che lo caratterizzano: esibendosi potrà riflettersi, osservando e indirizzando il proprio divenire. Come dice Redaelli: "noi *siamo* le pratiche che esercitiamo, diveniamo cioè via via quelli che siamo."[10]

La genealogia mostra come le prassi abbiano formato i soggetti e il mondo, "con la speranza di poter ricostruire quel cammino per il quale il mondo si è venuto svolgendo nella sua reduplicazione agìta, parlata, scritta."[11] Questo esercizio è però *autogenealogico*[12] perché, mostrandosi, ha il fine di formare un nuovo soggetto consapevole della *particolarità* del proprio sapere. Dal momento che l'esercizio del dubbio necessita di tempi lunghi perché possa trasformare la "postura" del soggetto, ai fini di questa tesi ho cercato di delineare la genealogia della mente nel pensiero di Sini, cercando di mostrarne la prassi; così facendo ho potuto frequentarne gli strumenti, apprendendoli e imparando ad affrontarne la *kinesis* (il divenire).

---

[8] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2009, p. 49.

[9] Cfr. L. Cristiano, *op. cit.*, p. 37.

[10] E. Redaelli, *op. cit.*, p. 276.

[11] C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 122.

[12] Ivi, p. 127.

1. La comprensione genealogica dell'esperienza.

Seguendo il percorso compiuto da Redaelli, riporto qui alcuni temi del pensiero di Heidegger da cui Sini è partito e rispetto cui svilupperà un cammino differente, grazie all'incontro con la semiotica di Peirce.

Detto molto schematicamente: se intendiamo con *essente* "il fenomeno, ciò che si manifesta, l'essere indica l'orizzonte stesso di manifestatività dei fenomeni. Orizzonte che, come tale, non si manifesta," essendo la "condizione di ogni apparire." Comprendere questo sfondo non manifesto, secondo Redaelli, permetterebbe un nuovo accesso alla "comprensione di tutti i fenomeni."[13]

Seguendo Heidegger, il primo passo lo compiamo ripensando l'*essere* come *evento*, dunque concependo l'essere come "nulla in sé" che *si dà* di volta in volta, in ogni fenomeno. Il movimento dell'essere è perciò attivo, nel senso che, velandosi, si svela quale ente, ovvero come segno. Scrive Redaelli: "ciò che non si manifesta […] dà segno di sé nella sua assenza poiché 'anche l'assenza (Abwesen) viene a noi come ciò che ci riguarda'," anche l'assenza viene avvertita nella presenza, per cui si tratta di osservarla "tentando di coglierne il senso profondo."[14]

E' il segno che permette all'assenza di manifestarsi in presenza: il segno è ciò che sta al posto dell'assente, evocandolo. Qui si aprono due vie da percorrere, quelle che Sini chiama "l'evento del significato" e il "significato dell'evento". Abbiamo detto che ciò che non c'è dà segno di sé; per Sini "ciò che non c'è" è appunto l'evento (del significato). L'evento non c'è perché ciò che c'è è nel segno: "tutto è segno" ripete con Peirce, ed è grazie alla semiotica peirciana che Sini procede in questo cammino. Pensare l'essere come evento permette di considerarlo prospetticamente; in questo senso chi guarda è anche colui che accoglie l'evento: se ogni cosa è segno, chi guarda sarà dunque colui che *interpreta*.

Più precisamente la semiotica peirciana intende l'interpretazione, o l'evento del significato, secondo una relazione segnica *triadica*, per cui "ogni cosa è segno, ovvero un rappresentante (*Representamen*, dice Peirce) che rinvia al suo significato (al suo *Oggetto*)," esigendo "inoltre un terzo termine che Peirce chiama *Interpretante*: ciò che mette all'opera il processo di significazione."[15]

[13] E. Redaelli, *op. cit.*, p. 23.

[14] Cfr. Ivi, pp. 28 e 32.

[15] Ivi, p. 222.

Il problema di come poter intendere l'evento rimane, ma ora si tratta di pensare la *distanza* tra evento e significato per uscire dalla dicotomia tra una pura riduzione dell'evento a significato e una divisione netta (assoluta) che renderebbe l'evento inconcepibile.[16] Come intendere allora la distanza?

Si potrebbe iniziare dicendo così, che è l'*atto* dell'interpretazione a dare il significato, il che comporta pensare l'evento del significato pragmaticamente: l'evento è la *prassi* che dà, e che *supporta*, il significato. Il problema permane, infatti ora è la prassi a non poter essere ridotta in alcun significato. Dal punto di vista del significato, o meglio della "relazione segnica", vediamo che l'interpretazione interpreta un significato che le è presupposto: in questo senso se interpretasse la prassi, la coglierebbe nuovamente come significato. Questo è, come dice Redaelli, "*il* problema ermeneutico."[17] Questo è il problema della *semiosi infinita*, per cui sempre si interpreta avendo già interpretato e producendo un segno che verrà a sua volta interpretato, senza poter trovare alcun fondamento, senza poter cogliere la verità ultima dell'evento, se non cogliendola in un ulteriore significato (di cui cercare nuovamente il fondamento); per poter uscire da questo problema, dicevo, Sini pensa in termini di distanza tra evento e significato, innestando la relazione segnica in quella che chiama "relazione simbolica".

[16] Cfr. Ivi, p. 227.

[17] Ivi, p. 224.

1.1 Dall'evento alla prassi.

A questo punto Sini individua una seconda relazione (che chiama "simbolica"), in grado di far luce sul problema dell'evento; scrive: "Ciò a cui il segno rimanda, ciò che nel segno si sottrae è la relazione simbolica a mostrarlo, in uno col suo accadere nel segno e col segno."[18] La relazione simbolica accade col segno, è l'evento del segno. Può essere pensata come originaria *stessità* che accade nelle due parti della relazione: ad esempio il sé e l'altro, o l'abito di risposta e l'oggetto. La parte è abituata a corrispondere in un certo modo al proprio altro e per questo, fin tanto che questa corrispondenza accade, le due parti si ritrovano e si ricongiungono nella loro *stessità* originaria, nella loro verità.

Scrive infatti Redaelli: "Per Peirce ogni segno è uno stimolo a rispondere, ad attivare cioè un *abito di risposta*: di fronte a *x* ci comportiamo in modo *y*. La Risposta (o abito di risposta) è dunque 'ciò che si è pronti a fare' di fronte a un segno ed è, in questo senso, la manifestazione di una relazione segnica concretamente attivata." In questo senso l'interpretante va pensato come un codice "(per cui *a* sta per *b*)," ovvero come "'funzione': ciò che attiva la relazione segnica traducendola e manifestandola come Risposta."[19] In definitiva la relazione simbolica può essere intesa come quell'abito di risposta interpretante che, nel momento in cui riconosce il segno cui è solito corrispondere, gli dà significato.

Pragmaticamente possiamo pensare alla "coazione a ripetere" dell'abito di risposta come a quella predisposizione che, venendo attuata e confermata, ritorna a sé. Ad esempio, quando il bambino riconosce la luna, coglie la luna come segno di una precedente esperienza: Scrive Redaelli: "Tale relazione è costitutiva anche del bambino, che guardando e riguardando la luna imparerà via via a trovarla in cielo e successivamente a riferirsi ad essa come al satellite della terra."[20] Frequentando il bagliore della luna con lo sguardo, il bambino apprenderà a corrispondere alla luna; il chiarore della luna diventa un segno che "accade come Risposta", dal momento che il bambino ha appreso a riferirsi al proprio *altro* come Oggetto-luna.

Insomma, la relazione simbolica viene pensata come "il fotogramma di una azione che sta avvenendo" e che fa accadere quella segnica (la distanza bambino-luna). [21] Nel riconfigurare

---

[18] Ivi, p. 252.

[19] Ivi, pp. 245 - 246.

[20] Ivi, p. 247.

[21] Cfr. Ivi, pp. 247 e 265.

l'evento in termini di prassi scopriamo che è la relazione corpo-ambiente a costituire la pre-comprensione: scrive Sini che "avendo pre-compreso, noi possiamo interpretare, cioè elaborare la pre-comprensione nella significatività del mondo."[22]

Viene così riproposta la stessa differenza che avevamo visto tra evento e significato: portare il pensiero a pensare il proprio evento e il proprio fondamento in termini di prassi lo arresta davanti alla non coincidenza di prassi e significato, "*poiché nessuno di essi è la prassi.*"[23] Ogni nuovo significato è custodito da uno sfondo, da una sinergia che assume gli elementi di altre prassi, e che li dà così come li dà: ogni chiarificazione infatti non è che una ulteriore interpretazione, supportata da una pre-comprensione pragmatica che ne custodisce e ne adombra la verità.

Sini fa l'esempio del foglio di carta tracciato, per aiutare a comprendere la relazione simbolica. In questo caso l'evento sarebbe immaginato come un foglio di carta ancora bianco, ovvero come supporto della traccia e sua condizione. Tuttavia quel foglio bianco è retroflesso a partire dallo stacco della figura: è per differenza dalla traccia che vediamo quel bianco come sfondo o supporto della traccia. Per cui il foglio bianco *presupposto* è una retroflessione posta nel momento della traccia, un "Uno posticcio"; la domanda allora è la seguente: se la traccia non fosse tracciata, come potrebbe essere ancora uno sfondo quel foglio bianco? Scrive Sini: il supporto (lo sfondo) "non era affatto tale, non era de-terminato secondo quel significato che ora accade, né era alcunché di 'indeterminato'. Esso era precedentemente definito, e diversamente esperito, entro altre pratiche di vita."[24] Ad esempio le pareti della caverna erano esperite entro altre pratiche, prima di venire usate come sfondo per le figure tracciate, acquisendo una rilevanza e una evidenza differente. Ogni sfondo, ogni evento, accade assieme al significato, è il suo accadere e nulla in sé; ritracciarlo lo renderebbe un "uno posticcio", perché sarebbe il significato di un ulteriore evento. L'evento, di per sé, non può essere predicato, piuttosto il suo accadere può essere *praticato* differentemente. Dice Sini: lo "si può *esperire* prima che esso si traduca in un *esperito*,"[25] ci si può educare per darsi l'occasione di fare esperienze differenti su cui riflettere e, soprattutto, esperienze vere perché conformi al presente. In nessun caso l'evento passato sarà ripristinato, perché non è questo che pertiene alla verità. "La sua 'legittimità' [della prassi] non si misura più sul piano *teorico* della

---

[22] L. Cristiano, *op. cit.*, p. 22.

[23] E. Redaelli, *op. cit*, p. 230.

[24] Ivi, pp. 295 - 296.

[25] Ivi, p. 267.

‘fondatezza’ ma sul piano *pragmatico* della sua ‘efficacia’,” scrive Redaelli, e così la verità dei significati va piuttosto lasciata alla riprova delle proprie conseguenze. Così facendo si può esperire diversamente la verità, attuando una prassi che *tenga conto* dell’impermanenza del proprio operare, ovvero che lo esibisca, per divenirne consapevole; che accolga la differenza, quel “‘qualcosa’ (di non ancora definito entro quell’intreccio di pratiche)” che “si dis-loca, muta contesto,” assumendo “un’evidenza e un’importanza che prima non aveva e si staglia, si rende visibile, istituendo un nuovo orizzonte, una nuova apertura di senso’.”[26] Per cui ri-tracciare il proprio evento, esibendo le proprie figure, diventa il modo di trasformarsi, di “divenire ciò che si è,” apprendendo ad abitare “il circolo ermeneutico […] nella maniera giusta.”[27]

[26]Ivi, p. 272.

[27] Ivi, pp. 43 e 270 - 271.

1.2 La verità cruciale.

A questo punto è entrato in campo il tema della "verità cruciale":[28] si può immaginare la semiosi infinita come una linea orizzontale che non può giungere né ad una origine né ad una verità finale, non potendo così pretendere un fondamento certo per la propria verità; sulla linea verticale, invece, possiamo vedere l'evento di ogni interpretazione, intesa come "relazione simbolica" (relazione tra sé e l'altro, data dalla prassi che li con-costituisce), sempre vera nel suo accadere. Sempre vera perché pensata pragmaticamente: dal momento che l'abito di risposta (ciò che si è pronti a fare, dunque che si "*ha da essere*") riconosce ed interpreta, questa prassi di mondo ha colto un significato *efficace*. La verità, insomma, è posta come meta di un cammino di verificazioni infinite, ma vere perché efficaci a questo mondo, di volta in volta: "ogni interpretazione è *in cammino* verso la non-verità della *sua* verità; questo "essere in cammino" è appunto l'esperienza della verità."[29]

Con "abito di risposta" Sini intende l'abitudine a relazionarsi alla *cosa* in un certo modo: ogni prassi è un incontro col mondo, per cui il vivente conosce il mondo, se lo configura, nei modi in cui lo pratica. Dice al riguardo Cristiano, nel suo saggio sul pensiero di Sini: "secondo questo ordine di ragioni, se un comportamento è da considerarsi come un 'abito di risposta', da questa posizione discende pragmaticamente che ogni azione non è che 'un *significato* incarnato e implicito.'"[30] Ogni abito di risposta messo in pratica è l'occasione per un nuovo incontro con le cose: da un lato permette di riconoscerle (appunto perché ne custodisce il significato), dall'altro apre alla possibilità dell'errore e dell'efficacia, che confermeranno o meno l'abitudine. Come dice Cristiano: "è possibile gettare un ponte tra il senso dell'abito di risposta del pragmatismo peirceano e il motivo heideggeriano delle azioni come *pragmata*, nell'esplicitazione della significatività del mondo (*Sein und Zeit*) nei termini del circolo ermeneutico": l'interpretazione è dunque intesa come "donazione di significato a partire da una pre-comprensione" pragmatica, le cui figure umbratili, emotive, vengono assunte e analizzate dal "saper dire" riflessivo.[31] Detto molto sommariamente: la prassi dà senso ai significati, al contempo questi significati non sono la prassi che dicono, dunque non è possibile raggiungere una fondatezza ultima del conoscere.

---

[28] Ivi, p. 259.

[29] Ivi, pp. 236, 238 e 258.

[30] L. Cristiano, *op. cit.*, p. 37.

[31] Cfr. *Ibidem.*

Come dice Redaelli: “Il *senso* (inteso come direzione) dell’esperienza va allora ricercato proprio in quella *kinesis*, […] ‘in questa coappartenenza della non-verità dell’interpretare (il quale, poiché accade, anche *cade*) rispetto alla sua verità evenemenziale. […] Ciò che ha senso, allora, è proprio l’esperienza di questo cammino’.”[32] Non si tratta dunque di “dire l’evento”, quanto di abitarlo secondo una nuova prassi, di abitare il “problema del fondamento” esercitandosi all’incontro con la non-verità, anziché tentare di risolverlo *teoricamente*. La prassi che Sini ha in mente sarà trattata nel paragrafo successivo. In questo senso la prassi genealogica è un “espediente etico” che come fine non ha la verità “universalmente vera” dell’evento, piuttosto il produrre “una certa ‘postura’ del soggetto, […] una nuova ermeneutica, che sappia ‘abitare’ l’evento”,[33] svincolandosi dalla “superstizione dell’oggetto”, accettando il suo dileguarsi.

[32] E. Redaelli, *op. cit*, p. 260.

[33] Ivi, pp. 301 e 305.

1.3 L'etica della scrittura.

Riprendo una pagina de "Il profondo e l'espressione", testo in cui il conoscere è declinato nei termini del conoscere l'*altro* per la prassi della fenomenologia psichiatrica. Qui Sini affronta la relazione simbolica apertura all'altro, come via d'uscita dall'*impasse* che vede nell'obiettivare l'altro l'unico modo di conoscerlo, misconoscendone in fondo l'alterità.
Questo atteggiamento dogmatico è proprio di quelle prassi che intendono i propri oggetti come "cose *in sé*", non osservando di averli configurati e conosciuti secondo il proprio metodo. Dal momento che una prassi mantiene un atteggiamento "conoscitivo-contemplativo" ergendosi "in pratica a normatività e a criterio di normalità," finisce, nel descrivere l'altro, per valutarlo e implicitamente a normalizzarlo, diciamo ad appiattirlo nella propria riduzione. Così "non è attinto un con-sentire come un reale con-agire, poiché l'azione stessa di questo attingere resta inosservata e incompresa."[34] Di contro, Sini invita

> non a una contemplazione conoscitiva della 'cosa stessa' ma a una prassi trasformativa in cui i soggetti sono allo stesso titolo in gioco, essendo il prodotto in cammino di questa prassi e non il loro presupposto. Il metodo fenomenologico, andando a fondo nelle pratiche, si introduce nel profondo che lo costituisce. In questo modo esso mette capo, si potrebbe dire, a un''etica della scrittura', cioè all'impegno di riscrivere la sua stessa prassi per abitarla consapevolmente. Ciò non significa, evidentemente, scrivere la teoria della propria teoria (o non soltanto questo), ma fare della riscrittura un comportamento, un'etica, un appaiamento concreto con l'altro, con l'oralità e la scrittura dell'altro.[35]

Sini mira "a una con-costituzione di una terza scrittura come reale *Paarung*[36] attivamente promossa e trasformatrice di entrambi i poli di partenza," (appunto il sé e l'altro).[37] In primo luogo è la condivisione di una prassi la condizione per l'appaiamento dei due soggetti, per la loro reciproca comprensibilità. La condivisione della prassi è la condizione per il senso entro cui la verità verrà fatta. Per di più il fine della prassi, essendo condiviso, sarà rivolto al bene comune piuttosto che a quello privato. Per fare questo, però, questa prassi deve rendere conto del proprio operare perché i soggetti siano consapevoli della particolarità delle proprie verità.

---

[34] C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., p. 66.

[35] Ivi, p. 67.

[36] "Un atto di accoppiamento per cui mi è reso possibile appaiarmi con l'altro e con-sentire (sentire con lui), in virtù di una analogia trascendentale, cioè con-costitutiva, [una parola, un segno] e non meramente psicologica, il suo modo di essere nel mondo" Ivi, p. 62.

[37] *Ibidem*.

Altrimenti come ci si potrebbe rendere conto del senso assunto dalla propria prassi, come si saprebbe, ad esempio, di non stare operando individualisticamente?
Il sapere "contemplativamente atteggiato", dunque, condivide col sapere mitico la cosiddetta "logica del fantasma": entrambi non riconoscono la propria impermanenza, ovvero la particolarità e la caducità della propria verità. In questo senso Sini li chiama *superstizioni*. La catastrofe del sapere[38] è proprio ciò che la superstizione non può accettare o non può vedere. Sini definisce l'impermanenza come il fondamentale "essere-in-errore" del sapere: da un lato il sapere apre alla possibilità dell'errore, possibilità che rievoca la "morte" nella misura in cui il sapere non risulti più efficace, avendo perduto la propria presa sul mondo; dall'altro l'"essere-in-errore" riguarda la *particolarità* di ogni sapere, il suo essere relativo alla prassi entro cui ha significato.[39] In questo caso l'errore coincide con la verità di quel sapere; questo paradosso risulta inaccettabile finché non cambia la prospettiva da cui il problema è osservato: non si tratta di cercare fondamenti perché la verità risulti intramontabile, piuttosto di fare i conti con l'impermanenza di ogni prassi.[40] Aperta al costitutivo errore della propria verità, questa postura sa di essere vera fintanto che risulti efficace; si tratta insomma di un sapere che imiti il movimento vivente (*impermanente*), non più i propri fantasmi (in primo luogo il possesso della vita eterna nell'affermazione della verità individuale).[41]

[38] "L'evento è il non senso del senso, cioè la sua eterna possibilità e apertura, il suo rinascere e costituirsi dall'errore e come errore." C. Sini, *Filosofia teoretica*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1992, p. 80.

[39] C. Sini, *Opere*, cit., pp. 818 - 819.

[40] C. Sini, *Filosofia teoretica*, cit., p. 80.

[41] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., pp. 109, 115 e 124.

1.4 Il cammino della verità.

Riprendendo alcuni punti si può dire che la cultura venga intesa da Sini come interpretazione del vivente incontro col mondo, incontro altrimenti "immemoriale", non conoscibile se non nella particolarità di un sapere; incontro cui si riferisce col termine "evento del significato".[42]
Se la "sinergia delle prassi" indica quell'insieme di abiti che supportano il significato, gli abiti, presi come potenzialità (come "aver da" essere in questo o in quel modo), costituiscono l'"apertura" del vivente al mondo. L'apertura percettiva e affettiva dell'uomo, il suo "essere-nel-mondo", si configura in base ai propri abiti di risposta; per fare un esempio, il bambino è predisposto ad afferrare gli oggetti con le mani e non con i piedi.[43] Così "mano e mondo afferrabile sono cresciuti insieme: la cosa afferrata conferma la mano, […] la mano plasma la cosa, le assegna confini definiti e un percorso di infiniti possibili afferramenti: afferramenti 'conoscitivi', 'euristici', cioè aperti alla scoperta del mondo."[44]
Dice Sini: "Sono appunto le pratiche a produrre un *effetto di verità*. Questo discorso è così la mia verità relativamente assoluta," cioè assolutamente vera nella particolarità di questa prassi. D'altronde "proprio la sua affermazione mette in moto le condizioni del suo abbandono."[45] Insomma la verità ed il suo destino si fanno negli effetti che la pratica ed il sapere producono,[46] fino all'oblio per inefficienza, disinteresse o trasformazione dei metodi e delle prassi della società.[47] Di questo sfondo, di queste configurazioni che ci destinano, possiamo divenire consapevoli trascrivendole in quel "saper fare" che è il "saper dire," dunque perseguendo metodologicamente le verità del sapere.[48]

> Interpretare una figura, dispiegarla e svilupparla, estenderla e concentrarla, svolgerne e penetrarne l'aura disvelando i suoi supporti non è che un percorso di figurazioni, di segni incisi su un altro supporto provvisorio, nella prospettiva infinita di ciò che sono solito chiamare 'foglio-mondo'.[49]

---

[42] Cfr. Ivi, p. 110.

[43] Cfr. C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., pp. 18-20, 47 e 80.

[44] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 111.

[45] C. Sini, *Inizio*, cit., p. 83.

[46] O "verificate". Cfr. Ivi, pp. 77, 152 e 161.

[47] Ivi, p. 83.

[48] Cfr. C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., p. 20.

[49] L. Cristiano, *op. cit.*, p. 146.

Come dire che ogni "evento del significato" sia l'accadere di un "foglio-mondo", e che ogni riconfigurazione del mondo, ogni comprensione, sia un modo per ri-tracciarlo.[50] Gli abiti di risposta intramano lo sfondo che il "saper dire" può analizzare secondo la propria prassi: il sapere genealogico adopera i propri strumenti (i propri segni) per analizzarne il senso, ma il senso che coglie è piuttosto il percorso compiuto dalla propria pratica: riflettere sul senso della prassi la indirizza verso nuove figure, dunque verso nuove pratiche di mondo. La genealogia, quale metodo rivolto all'analisi dello sfondo, è perciò soltanto una delle possibilità per quel cammino collettivo che fa la verità; in particolare l'"auto-bio-grafia," come anche dice Sini, proponendosi come "etica della scrittura", si propone come "un altro tipo di scrittura, una scrittura 'simbolica' che non nasconda il proprio gesto, ma che esibisca la 'materialità' e il 'supporto' che la rendono possibile";[51] in questo caso la ricerca del sapere ha come fine il "viver bene" piuttosto che l'immortalità.[52] Analizzare il supporto (la sinergia delle prassi) che accoglie il significato permette di interpretarne genealogicamente le figure, che costituiscono l'"ontologia fondamentale" e dunque il supporto dei saperi epistemici. Se per Heidegger l'evento può essere mostrato solo da un "Dire originario", cioè da un dire non riflessivo, come nel caso del "dire poetico" o mitico, per Sini l'analisi può essere efficace, soprattutto come "espediente etico" per farsene carico.[53]

Così conclude Redaelli: "accade che il soggetto si imbatta nell'esercizio del disincanto e che, soggiogato a quest'esercizio, ne accolga le istanze e le faccia proprie. La filosofia […] non ha di che giustificarsi, ma solo da *esibirsi* nel proprio esercizio" etico e pedagogico. Sini, dal canto suo, lo ripete con una osservazione di Nietzsche: "quel che mi importa è la sopravvivenza della *mia* specie."[54]

---

[50] E. Redaelli, *op. cit*, p. 269.

[51] Ivi, p. 305.

[52] C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 74 e 122.

[53] Cfr. L. Cristiano, *op. cit.*, pp. 37 e 39.

[54] Ivi, p. 316.

2. Ri-tracciando la mente.

Secondo quanto detto nel capitolo precedente diventa ora possibile delineare una genealogia della mente, seguendo alcuni testi di Sini. Verranno ri-tracciate le soglie della mente, le occasioni del suo divenire, senza la pretesa di poterle dire tutte, né di ridurre in questi significati ciò che comunemente viene inteso come mente.

A questo punto credo sia utile ripartire proprio dal concetto di "soglia". "Il doppio è la soglia," dice Sini, ovvero "l'evento in figura."[55] La soglia può essere intesa come *occasione*: caduta, o evento del significato. Per esempio: sulla soglia della mano accade la mela, nel senso che l'abitudine a prendere la mela trova conferma, riconoscendo la mela (il che significa che la mela è sempre in figura). Più precisamente però lo slancio prensile è l'esecuzione di un abito di risposta che aveva nella figura della mela il proprio fine e dunque l'origine del proprio movimento; al contempo quella mela fa da specchio alla fame (all'impulso) che vi si dirige.[56] La soglia della prassi è l'incontrarsi dell'origine col fine, dove l'atto di varcare la soglia è lo stesso che l'atto di interpretare il segno. Si può dunque pensare alla soglia come a una oscillazione, in cui l'origine (l'abito) giunge in fine a sé, ed è proprio il momento del riconoscimento il contraccolpo in cui si verifica la buona o cattiva riuscita dell'abitudine.[57] Questa oscillazione Sini la chiama anche "coazione a ripetere" degli abiti di risposta: nel senso che, fin tanto che funziona, il vivente è pronto ad agire in quel modo. Il contraccolpo, il "ritorno" che configura, è il *doppio* cosciente; per cui la soglia è l'occasione del riconoscimento, è un evento cosciente. Con Sini si potrebbe dire che il corpo si interiorizza nell'anima, così come l'anima si esterna quale corpo. Il contraccolpo cosciente è il momento di questo distacco: la distanza del sapere appunto (saper fare, ecc.), il momento della divisione (e dunque della relazione) tra anima e corpo. Le soglie affrontate nei paragrafi successivi sono viste come le occasioni che più hanno determinato il formarsi dell'anima.

---

[55] C. Sini, *Opere*, cit., pp. 142 e 145.

[56] Cfr. Ivi, p. 139.

[57] Ivi, p. 142.

2.1 In principio è il movimento.

La prima soglia dell'esperienza viene pensata da Sini nella prospettiva heideggeriana dell'*essere-nel-mondo* dell'uomo: l'uomo è "collocato" nel mondo, "nel senso del suo farne esperienza originaria."[58] Essere collocato nel mondo coincide con l'esserne a distanza, nel senso che il vivente è posto in relazione al mondo per via di un dislocamento originario. Per fare un esempio possiamo immaginare il passo che, a differenza della radice, si disloca percorrendo il terreno. Il mondo, in figura di vivente, fa esperienza del mondo (del proprio ambiente) appunto perché non vi si identifica,[59] piuttosto lo *configura*. Il corpo in azione si pro-tende in "concrete pratiche di vita"[60] e il protendersi del corpo è il modo, di volta in volta differente, in cui il corpo fa esperienza, nei modi *particolari* in cui si espone. Scrive Sini: "L'essere attivo del corpo in azione si specifica […] in abilità e usi strumentali del corpo stesso. […] L'agente utilizza infatti la passività stessa del suo corpo cosa per trasformarla in uno strumento, per esempio di difesa e di offesa."[61] Così il vivente, abbassatosi alla passività di una mera cosa, "si concede alla buona e alla cattiva sorte," come il bufalo che, facendo uso del proprio corpo per attraversare irruentemente il fiume, sperimenta questo uso strumentale nell'incontro coi coccodrilli; l'uso di un mezzo che pone in relazione il vivente e il mondo, diventa il banco di prova per lo stesso uso.[62]

Così facendo Sini configura il movimento originario, la *kinesis*,[63] nei termini della relazione segnica; dice infatti: "dove c'è distanza c'è segno. Il fenomeno della distanza pertiene alla natura stessa della relazione segnica, e la natura segnica pertiene a sua volta alla natura di ogni comprensione, di ogni risposta, di ogni 'esser pronti a fare', cioè di ogni significato." Ogni cosa, commenta Redaelli, in quanto segno rinvia al significato *per* l'Interpretante, ovvero l'agente che "mette all'opera il processo di significazione."[64] Tenendo a mente quanto detto possiamo intendere questo primo "rimbalzo" di coscienza nei termini di Sini: lo slancio del corpo in azione "genera, per retroflessione e contraccolpo, il senso dell'essere corpo

---

[58] E. Redaelli, *op. cit*, p. 221.

[59] *Ibidem.*

[60] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 41.

[61] Ivi, p. 82.

[62] Cfr. Ivi, p. 53.

[63] E. Redaelli, *op. cit*, p. 260.

[64] Ivi, pp. 221 - 222.

vivente (*Leib*);" così il vivente si avverte "come origine 'interna' della sua stessa azione strumentale esterna."[65] Detto altrimenti, in questo protendersi il vivente è cosciente di quella configurazione di mondo che ne ha motivato l'azione. La configurazione fa segno all'interpretante, il quale si protende in una azione conseguente; così, mentre persegue il proprio fine, il suo corpo incontra il mondo, vi impatta, e ogni incontro farà segno, ad esempio sollecitando il vivente ad aggiustare la presa. Ognuno di questi segni è l'occasione di una interpretazione, dunque di un contraccolpo cosciente.

[65] Ivi, pp. 53 e 82.

2.2 Lo strumento.

Dall'uso del proprio corpo quale strumento si passa all'uso di strumenti esterni, "esosomatici". Si possono riconoscere differenze e continuità tra l'uso di strumenti esosomatici compiuto dagli animali, ad esempio l'uso di un bastone allo scopo di stanare le formiche, e quello che inizia a caratterizzare gli ominidi. "Il bastone" in generale "potenzia ed estende il braccio," scrive Sini. "Ecco una prima soglia di emergenza di azioni propriamente *intelligenti* (non iscritte già nell'eredità genetica e in ciò che si suole chiamare istinto)."[66]
Per entrambi "il bastone agisce come il braccio. […] Una lamina di selce, invece, ricavata da un blocco di pietra, esige, per la sua preparazione, una doppia azione corporea": in primo luogo il trasferimento dell'azione in uno strumento, poi l'uso di questo strumento per produrne un altro, cioè il resto che era stato prefigurato. Per fare un esempio pensiamo all'atto di prendere una selce al fine di colpirne un'altra, ricavandone una lamina.[67] La lamina a sua volta può essere usata per un ulteriore fine, e così via. E' dunque la prefigurazione, il saper "pro-gettare", che fa la differenza dell'ominide rispetto agli altri animali.
In effetti, che gli animali usino strumenti lo diciamo noi, per analogia rispetto ai nostri usi strumentali, ma, a differenza dell'uomo, essi non curano né conservano i propri strumenti: "gli animali sono nell'*immediato* essere in azione, appunto non lavorano,"[68] non progettano né conservano i resti del proprio lavoro.
Perché uno strumento sia considerato tale deve essere stato costruito per un fine. Dal momento che "il corpo, agendo, *discrimina* dal mondo lo strumento, […] rispetto al *fine* dell'azione,"[69] questo strumento diventa "l'unità di misura che consente di analizzare l'insieme di partenza e di ricomporlo 'sinteticamente' nel sapere riflesso che ne deriva."[70]
Per esempio, dapprima il pugno batte, poi la mano afferra un sasso per battere, cosicché il sasso rappresenta l'azione al soggetto attivo, in una generalità trasferibile: "il sasso si trasferirà in tutti i casi di quel 'battere'", di modo che "*il* battere stesso si specificherà e si

[66] C. Sini, *Inizio*, cit., p. 34.

[67] Cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 63.

[68] Ivi, p. 64.

[69] Ivi, p. 43.

[70] Ivi, p. 64.

estenderà, suggerendo nuove mediazioni e nuovi strumenti, sino al martello del fabbro preistorico".[71]
Quando il sasso diventa il mezzo per un nuovo uso, ecco che si articola il senso che esso (o, in generale, la "cosa") ha per noi: di uso in uso, di protensione in protensione, conosciamo in maniera più articolata.[72] "Ora è possibile comprendere che *il lavoro è conoscenza*," dice Sini. "Il lavoro infatti produce un 'resto'," disponibile "a un *uso generico*," e "a una *funzione analitica*," in cui "un aspetto dell'azione immediata, […] viene 'analiticamente' *estratto*", cioè astratto, "dall'insieme e trasferito nell'uso specializzato dello strumento."[73]
Questo è quello che potremmo chiamare un significato ancora "incarnato" (una figura, una "cosa"); "queste 'protensioni' non sono ancora propriamente protesi" perché manca la "sostituzione *rappresentativa,*" ovvero la parola tramite cui riferirsi a quella figura: sarà questa a istituire la differenza tra una reazione immediata e la consapevolezza:[74] "non solo saper fare, ma saper *che cosa* (ecco la parola) si fa."[75] Prima del linguaggio, dunque, le prassi condivise stavano costituendo quegli abiti di risposta comuni che il linguaggio indicherà come propri significati. Per fare un esempio, la caccia, imponendo la cooperazione all'interno del gruppo, ha avuto una grande influenza nella spartizione dei ruoli: mentre i maschi abili si procuravano il cibo, le donne rimanevano al campo per occuparsi dei bambini e dei malati. Così, proprio la necessità di organizzare la caccia e la complessità delle "precise nozioni" che la crescente eredità culturale richiedeva, influirono sulla trasformazione dei mezzi comunicativi animali.[76]
Osserviamo questa trasformazione dal punto di vista della vocalità. Il corpo vivente è in relazione ad altri viventi, coi quali scambia segnali. Il segnale ancora non significa, non veicola informazioni ma, piuttosto, "induce a una reazione" l'altro; pensiamo ad esempio al ringhiare del cane.[77] Scrive Sini:

---

[71] Ivi, p. 65.

[72] Cfr. Ivi, p. 66.

[73] Ivi, p. 64.

[74] Cfr. Ivi, p. 53.

[75] C. Sini, *Inizio*, cit., p. 35.

[76] E. Anati, *Le radici della cultura*, Jaca Book, Milano, 1992, pp. 54 e 61.

[77] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 43.

> Dapprima la voce è un mero gesto, e come tale è solo un prolungamento del corpo: strumento atto a emettere segnali. Poi diviene veicolo e supporto di significati, cioè di abiti di risposta comuni. [...] L'interiorizzazione in tutti i membri della comunità di queste effettuali e potenziali risposte comuni costituisce l'intersoggettività spirituale: lo 'spirito oggettivo', direbbe Hegel, il 'noi'.[78]

Il *verso* diventa significativo quando "caratterizza l''abito di risposta',"[79] cioè quando i ruoli che si era pronti ad assumere e ad agire (le risposte comuni), vengono indicati e "e-vocati". Questo è ciò che fa la "sostituzione rappresentativa": il segno indica e così riporta in presenza l'oggetto di una prassi che, altrimenti sarebbe assente. Poi, proprio evocandolo, diventa possibile progettarlo ed educarsi a nuovi abiti.

[78] Ivi, pp. 83 e 84.

[79] Ivi, p. 45.

2.3 Lo sguardo.

Per comprendere meglio alcune condizioni dell'evento del segno, Sini affronta la soglia dello sguardo. Si può dire, innanzitutto, che il vedere ha il proprio *doppio* nell'esser visto. Così "emerge il segno del potenziale esser visibile del mondo,"[80] segno che è la soglia di ogni "prospettiva". Il segno, in questo caso, pone la relazione tra un vedente e l'essere, ovvero ciò che è visto. Ad essere visto è appunto il mondo, per cui Sini conclude dicendo che, siccome il mondo si raddoppia nell'occhio del vedente, ecco che emerge la prospettiva come specchio del mondo; scrive: "lo 'psichico' non è altro che l'interiorizzazione riflessa del 'visto' nel 'poter vedere'."[81]

Un passo ulteriore lo compiamo considerando che ogni prospettiva coglie differenze progressivamente, prende continue distanze. Considerando poi la sinergia dello sguardo (che coglie un *là*) e del tatto (che coglie un *qui* differente, ovvero un *non ancora là*), si apre la distanza (un *là* per un *qui*) e la possibilità di colmarla in un certo modo, dove il modo sarà appunto la misura di quella distanza. Ad esempio la lattuga stimola la tartaruga a colmare una distanza configurando un percorso da seguire, quella che noi potremmo chiamare una distanza di trenta passi: così viene costituendosi "l'anima percorrente" della tartaruga.[82] Questa anima misurante, tuttavia, si risolve nel misurare, non *si vede* misurare (in questo senso non misura esplicitamente). Redaelli riporta l'esempio della relazione della madre col bambino, trattata in diversi testi da Sini, in cui è possibile vedere come l'univocità della relazione simbolica sia l'occasione per la divisione segnica. Scrive:

> L'infante è così il 'guardato' dallo sguardo della madre, e perciò anche 'salvaguardato': egli si ri-conosce in questo essere guardato. Ri-conosce perciò, attraverso lo sguardo che lo colloca nel mondo come il guardato e salvaguardato, la propria provenienza, […] ovvero ciò a partire da cui egli *è.*[83]

Lo sguardo diventa segno di riconoscimento. Per questo motivo sapere di essere visibili equivale a sapere di essere interpretabili, nei modi interiorizzati in cui si è stati interpretati. Lo sguardo, in questo senso, è quell'interpretante che occasiona l'evento della forma; per di più

[80] C. Sini, *Opere*, cit., p. 148.

[81] Ivi, p. 149.

[82] Cfr. Ivi, p. 152.

[83] E. Redaelli, *op. cit*, p. 235.

"lo sguardo materno diviene *segno* della madre" per il bambino. Si instaura quella relazione simbolica "costitutiva" (la madre *è* tale *per* il bambino, e viceversa), per cui la parte trova il proprio senso nella figura che la attrae. Scrive Redaelli: "L'originario è allora il *rinvio* entro cui quella metà è presa," nel senso che l'originario (ad esempio la verità del bambino in sé) non c'è, se non nella particolarità della relazione che ha costituito i due poli.[84]

[84] Cfr. Ivi, pp. 235 - 237.

2.4 La voce.

L'evento del segno estroflesso, anche se non ancora tracciato sopra un supporto esterno, è dato dalla voce significativa. La voce come *gesto* è connessa all'azione dell'udito, infatti la voce attrae a sé l'oggetto dell'interesse; il fine cui mira è quello di imporre e regolare il comportamento di un altro vivente. Sini fa l'esempio dell'elefante che barrendo chiama a sé il piccolo, facendolo accorrere.[85]

La voce si esosomatizza perché il suo "rimbalzo" non accade sulla soglia del corpo, ma in un *là fuori*: sulla soglia dell'udito la voce ritorna come risposta ma la sua provenienza non ha un *dove*; proprio per questo la voce delinea, a seconda del suo senso, la propria provenienza e la propria destinazione. La voce mostra da chi, da quale emozione, è mossa e quale prassi impone. A differenza della vista, solitaria per eccellenza, la voce è comunitaria: "collega nell'azione i membri della stessa specie;" tuttavia è necessaria ancora una soglia (quella del segno estroflesso) perché tutti coloro che ascoltano possano "appaiarsi" in un dire comune, che segni prassi comuni.[86]

Lasciando questo passaggio ai paragrafi successivi, seguirò per ora alcuni passi di Sini in cui tratta della voce, nel momento in cui è divenuta *significativa*.

Il "là fuori comune" da cui ritorna la risposta significativa dell'altro, a questo punto, permette la spiritualizzazione del vivente: il vivente, nel momento in cui comprende il significato comune, viene riflesso come soggetto: in altri termini il "là fuori comune" riflette i relativi "qui dentro". Il momento originario è quello dell'ascolto, non quello del dire, per cui, secondo l'esempio di Sini, è innanzitutto un *altro* a dirmi "girati!" Quando il vivente apprende i significati (dunque apprende a riferirsi alle prassi che vive tramite certi segni), apprende a riferirsi a sé, soggettivandosi. Al contempo apprende questi significati sentendoseli dire, dunque scoprendosi "l'altro" di chi parla; sapendosi l'altro dell'altro, ovvero la retroflessione dell'altro generalizzato (del significato "girati!"), si ritrova nella distanza del dire. Dicendo "girati!", in fondo, non faccio altro che apprendere e interiorizzare la risposta dell'altro come mia risposta possibile.[87]

---

[85] Cfr. C. Sini, *Opere*, cit., p. 158.

[86] Cfr. Ivi, pp. 159 e 161.

[87] Cfr. Ivi, pp. 163 - 164.

2.5 Il segno.

Ne consegue che "è il rimbalzo 'interno' del risuonare 'esterno' della voce la radice prima della nascita dell'autocoscienza."[88] Scrive Sini: "In una comunità linguistica si è pronti a fare qualcosa in comune in base a risposte *estroflesse*." La parola in questo modo retroflette il locutore: "egli è in grado di dire contemporaneamente a se stesso ciò che significa agli altri."[89] Il significato estroflesso nella voce indica il saper fare, evocandolo: dicendo "scappa" l'altro capisce di dover scappare; il "saper dire" è dunque una prassi che, attuando il proprio senso, fa emergere le proprie protesi (i propri significati).[90] Se l'azione animale è una "protensione" del corpo verso il proprio scopo, la soluzione di questa continuità è data dall'uso di protesi: la protensione viene trascritta (segnata) sopra un supporto (la voce, la pietra, ecc.) che così la discrimina e ne retroflette un agente consapevole. Scrive Sini:

> In quanto il nome raddoppia il mondo vissuto-agito trascrivendolo su quel supporto materiale che è la voce, allora il nome incarna o rappresenta una sorta di 'unità di misura' analitico-descrittiva del mondo. In sostanza, il nome è come un primo algoritmo, ed è così che gli umani entrano nell'acquisto e, contemporaneamente, nella alienazione del sapere. […] È il mondo che si fa segno, o accade nella figura del segno, per il lavoro dei nomi.[91]

Dicendo che il "nome incarna", Sini sta anche indicando la materialità del mezzo. Quale *strumento* usato per un fine, "il significato ha un che di 'materiale', una qualche 'incorporazione'", è, ad esempio, un certo suono, un segnale; al contempo ha un certo senso, per quella prassi "che *dà senso* al significato."[92] Da un lato ogni strumento tende alla generalizzazione (l'agente lo usa come unità di misura, unità che come tale è trasferibile), dall'altro "c'è però un limite di efficienza, determinato appunto dalla sua *natura*: non si abbattono con un bastone le mosche."[93] Prendendo come esempio la voce si può dire che, adoperandola come supporto (cioè passivizzandone il corpo e usandolo per progettare), questa sua matericità imporrà i propri limiti "colorando" il sapere. Il risultato di questa operazione

---

[88] Ivi, p. 84.

[89] Ivi, p. 46.

[90] C. Sini, *Il profondo e l'espressione.*, cit., p. 47.

[91] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 56.

[92] Ivi, p. 46.

[93] C. Sini, *Inizio*, cit., p. 37.

"metodica" sono quelle "modulazioni del messaggio e delle 'cose' che danno vita alla grammatica verbale." La "materia" della protesi "colora il sapere che ne deriva": ad esempio conosciamo il mondo "articolato in gesti vocali, in linee graffite" e così via.[94] In definitiva il supporto esterno permette di tracciare un segno che rimandi all'assente, esosomatizzando la prassi in una protesi; tuttavia propria la peculiarità della materia del supporto determinerà i limiti di quel sapere: non è lo stesso articolare il mondo in gesti vocali, piuttosto che in linee graffite. In definitiva, considerando la peculiarità empirica della voce, Sini descrive il linguaggio come una "macchina eminentemente pervasiva e astraente," che "si estende a tutto, *ricopre* tutto (ogni *cosa*);"[95] il segno "graffito", invece, grazie al suo supporto, diventa un segno *visibile*.[96] Ogni supporto alleva una mente e un mondo conformi.

[94] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 59.

[95] C. Sini, *Inizio*, cit., p. 37.

[96] Ne tratterò nel paragrafo 2.8: "Le soglie della scrittura".

2.6 L'aritmetica dell'esperienza.

La protesi è dunque una sostituzione rappresentativa: l'azione viene segnata sopra un supporto esterno, divenendo unità di misura astratta, ma questo segno ha il proprio senso nella prassi che lo adopera e un limite costitutivo nella materia che lo supporta. Tuttavia, prima di venire estroflesso, il segno emergeva nel momento del riconoscimento, perché è proprio riconoscendo che si fa esperienza di ciò di cui *prima* non ci si poteva rendere conto. In questo caso il segno è il *doppio* (levare) di un *primo* (battere) che non c'è. Per comprendere meglio questa *ritmicità* dell'esperienza seguiamo l'esempio di Sini. Il momento della nascita è descritto come quella "zona" in cui l'origine (intrauterina) vissuta viene meno, occasionando e conformando l'esperienza dal neonato. Così scrive Sini: "dapprima […] il bambino *è* il battito cardiaco della madre. Egli *è* la madre, la Stessità e la totalità dell'intero: ovvero *niente*. Poi egli *ha* il battito […] come *sua* distanza e provenienza."[97]

Si può dire che il battito vissuto venga riconosciuto nel momento in cui si ripresenta. Il vivente può ri-conoscere qualcosa solo perché lo ha già vissuto, ma è proprio nel momento in cui riconosce il battito che diventa un vivente cosciente del battito. Abituandosi a corrispondere al battito si pone a distanza; accade una distanza: la relazione tra l'abito di risposta, che fa del neonato quel vivente che riconosce il battito, e l'oggetto del suo interesse (il battito). "La distanza ha ed è già in sé ritmo,"[98] ovvero misura della distanza. Il ritmo del battito viene dunque riconosciuto dal neonato che ora lo misura e lo configura come *il* battito (ad esempio il battito rappacificante).

Quanto detto ha il fine di "svelare come, a partire dall'azione, 'tutto ciò che c'è, che è in presenza, chiama in causa la memoria, cioè quel riconoscimento attivo e pratico che presiede alla formazione dell'abito: attitudine a rispondere in certo modo e ad aver da essere le proprie risposte incarnate. Nient'altro che questo è la *prassi*, il che significa che il corpo in azione è costituito da 'memorie' archeologiche o ancestrali'."[99]

Per l'infante il mondo è costituito da emozioni, immaginazioni non verbali e da pratiche concrete. L'infante non percepisce tanto i singoli atti della madre, piuttosto "comprende l'insieme delle sue gestualità apparecchianti, accudenti, ecc."[100] In altri termini l'abito di

---

[97] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 106.

[98] L. Cristiano, *op. cit.*, p. 136.

[99] Ivi, p. 141.

[100] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 86.

risposta volge il vivente verso il proprio stimolo, lo "e-moziona", lo pone "in-tensione" verso lo stimolo. Ecco dunque un passaggio fondamentale: è l'emozione il "puro ritmo" che configura in un dato modo lo stimolo.[101]

La madre, continua Sini, inizierà a fare da specchio ai gesti del bambino: ad esempio imitando il ritmo del vocalizzo, con la voce o con dei colpetti.[102] Questa ritmicità è "la materia prima del linguaggio emozionale e conoscitivo," dunque è "la *musicalità* del comportamento [forma, ritmo e intensità] a costituire l'espressività originaria, […] la sostanza stessa sia delle esperienze sia delle cose del mondo; sostanza sulla quale si modellano poi i segni del linguaggio".[103]

La relazione tra neonato e mondo si instaura a partire da questi ritmi affettivi inconsapevoli, gesti poi condivisi che danno forma alle esperienze personali. Al momento opportuno la madre inizia a variare la risposta. Il bambino scopre così la propria differenza rispetto all'altro. Infrangendo il rapporto speculare la madre permette al bambino di fare esperienza della reciproca differenza: diventa possibile, sulla base di queste *forme* comuni del sentire, la lettura delle intenzioni altrui (l'empatia). Solo a questo punto "il bambino si rivolge interrogativamente alla madre, per sapere come debba reagire o come debba comportarsi in condizioni di incertezza."[104] Questo cammino di soggettivazione diventa propriamente tale quando, alla conoscenza di sé, il bambino perviene per inferenza: in primo luogo associando il detto all'atto (imparando ad "assimilare la propria vivente esistenza con il nome che gli è stato affibbiato," dicendo "Io, cioè Pierino, ho fame, ho sonno");[105] poi inferendo "dall'ignoranza e dall'errore la propria esistenza", ad esempio constatando con la propria pelle che "la stufa scotta *veramente.*"[106] Ecco il momento in cui il bambino apprende a riferirsi a sé tramite il segno "Pierino", e a dirlo *veramente,* cioè constatando come dirlo risulti efficace, permettendogli ad esempio di non avere più fame.

---

[101] Cfr. L. Cristiano, *op. cit.*, p. 135.

[102] Cfr. C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., pp. 85 - 87.

[103] Ivi, pp. 86, 88, 90 e 106.

[104] Cfr. Ivi, pp. 90, 94 e 111.

[105] Ivi, p. 101.

[106] L. Cristiano, *op. cit.*, p. 28 (cors. mio).

L’azione protesa nel *mezzo* fa esperienza, “ma perché la prassi divenga *esplicitamente* ritmica”[107] è necessario poterla contare tramite le protesi linguistiche, è necessario che il “riconoscimento che conosce” si innesti nel semplice riconoscere. Cerco ora di esporre quest’ultimo passaggio.
Sini distingue il “riconoscimento che *non* conosce” dal “riconoscimento che conosce.”[108] Ad esempio il predatore che riconosce la preda non la identifica, semplicemente la ravvisa e reagisce di conseguenza. Sperimenta l’assenza per differenza dalla presenza; è l’assenza a muoverlo alla ricerca. Tuttavia l’animale non sperimenta l’avere a distanza, il trattenere un oggetto in presenza quando questo è assente (possibilità propria dell’uso del segno). L’uomo, potendosi rappresentare l’oggetto in assenza, resta nell’attesa progettante in cui configura il riconosciuto come *ciò* che conosce (trasformando così l’impulso in intenzione).[109]
Come intendere dunque il “riconoscimento che conosce”? Riassumendo quanto detto, si parte dalla “attività tattile e manipolatoria delle mani,” dall’uso del proprio corpo come strumento, dalle protensioni in usi strumentali di “corpi” altri, analizzando così le circostanze. Il mezzo, che come detto è una prassi, “incarna l’unità stessa del contare” e crea “le condizioni per la trascrizione della vita nel sapere.”[110] Questa “aritmetica implicita del corpo percettivo” conforma e configura il mondo secondo i propri ritmi (i propri modi di corrispondervi riconoscendolo). Il riconosciuto, “nell’onda emozionante della *zona* del ritmo, […] può allora fungere come unità di misura ritornante.”[111] Il segno, in questo caso, è ancora implicito:

> Ogni evento dell’espressione, potremmo dire noi, nella sua ripetizione assimila nuovi contesti e perciò si espande nella direzione di nuove significazioni. Da ciò deriva quel fondamentale ed ulteriore processo che chiamiamo astrazione. […] Sono questi processi che fanno emergere segni dentro le cose e cose dentro i segni educando via via la mente e proiettandola nel linguaggio.[112]

Come detto il riconoscimento coglie un significato, dunque accoglie una differenza: riconoscendo faccio una esperienza differente che, tuttavia, va sotto lo stesso segno. Ciò che viene riconosciuto è estratto e astratto; così viene tenuto conto (viene indicato) il ritorno:

---

[107] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 111.

[108] C. Sini, *L’uomo, la macchina, l’automa*, cit., p. 105.

[109] Cfr. Ivi, pp. 98 e 104 - 105.

[110] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., pp. 108 e 110.

[111] *Ibidem*.

[112] C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., p. 185.

viene misurato, cioè trasferito su un indice, ad esempio "l'indice che accenna e/o la voce che denota."[113] Sebbene l'indice resti in una connessione di fatto, non significativa, con l'oggetto, già questo trasferimento favorisce il sorgere della domanda: "*quante* volte?"[114]

A questo punto subentra quella esteriorizzazione che inaugura la conoscenza propriamente detta. "La parola, invero, innescatasi e modellatasi sul ritmo emozionato della voce," retroflettendo il Sé agente, innesta la prassi del saper dire sul saper fare. Il dire inizia ad articolare il saper fare, a "fissarne gli accenti nel ricordo": rituali, liturgie, norme gerarchiche regolanti le pratiche: "ecco i *nomoi* primigeni."[115] Le "cose" si costituiscono entro questo "battere e levare in comune della comune *mousike* che coinvolge corpo, canto e parola."[116]

La "logica della parola" si configura, dunque, nel ritmo dell'esperienza, come distanza prima esperita e poi trascritta nella distanza del ritmo segnato: "logica del racconto, cioè del 'conto'," che "mette irrevocabilmente in fila secondo la logica del prima e del poi."[117] Così, assieme al racconto, ecco che la ritmicità dell'esperienza diventa "aritmetica": "con le sue protesi oggettive e oggettivanti," scrive Sini, "il numero trae fuori il ritmo 'purificato' dalle emozioni, […] scarnifica la parola, individuando in essa lo schema ritmico del *quanto* e dell'*in che ordine*: *ratio geometrica* dell'esperienza nei suoi ritorni destinati."[118] Giunti alla "sostituzione rappresentativa", al segno che rappresenta la cosa sul supporto della voce, vengono operate le riduzioni dei differenti metodi del sapere, ovvero la "scansione analitica dell'intero che è l'azione vivente".[119]

---

[113] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 29.

[114] Cfr. C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 110 e 116.

[115] Ivi, p. 113.

[116] Ivi, p. 112.

[117] C. Sini, *Opere*, cit., p. 832.

[118] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 113.

[119] C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 58.

2.7 La conoscenza

Distinguendo tra riconoscimento e conoscenza, Sini sottolinea ciò che è proprio del vivente (il riconoscere) e ciò che è proprio del Dio, ovvero del sapere (il conoscere); l'uomo, potremmo dire, si situa *nel mezzo*. Da un lato dunque il riconoscimento senza conoscenza (dell'animale), dall'altro la conoscenza senza riconoscimento (del Dio), nel mezzo il riconoscimento che conosce (dell'uomo). La creazione di macchine semoventi, di automi tecnologici, o di algoritmi, sono il prodotto dell'uomo, prodotti a immagine e somiglianza delle protesi, di cui proprio l'uomo è il prodotto. Cerco ora di analizzare queste figure.[120]

In questi termini il "Dio" può essere inteso come l'automa primario (*mechané*): "automa è in sostanza una protesi attiva, cioè semovente," che simula il movimento originario proprio del vivente. Ecco allora cosa manca all'automa: la "vita in azione."[121] In altri termini questo movimento era stato detto come *evento* dell'interpretazione. Se il sapere raddoppia e misura il mondo, ciò che non può fare è *essere* queste interpretazioni, perché per re-interpretare è necessario poter dimenticare (è il nulla a darsi, avevamo detto), dunque la protesi non è il movimento en-ergetico che si dà di protensione in protensione. Oppure, riprendendo l'esempio dell'ominide, si può dire che il lavoro è coscienza e che questo progettare è uno slancio che lascia resti, che li cura e li ripensa; ma il progetto, esosomatizzato, viene reso un resto, per cui non è più vita sapiente.

E' proprio il ricordo quel supporto in cui si riconfigura e torna in presenza l'"oggetto", è il ricordo il "corpo segnato" del riconoscimento che conosce. "Nel ricordo ciò che è trattenuto" è "trascritto, trasferito e tradotto, e quindi reso 'prospettico' a partire da un'altra differenza e in tal modo intimamente 'tradito',"[122] nel continuo riconfigurarsi del sapere. Il movimento, la *kinesis*, l'essere sono qui sinonimi di ciò che manca al sapere.

A questo punto diventa chiaro come sia la *macchina* del sapere a occasionare la trascendenza del soggetto e dell'oggetto, assieme al fantasma della morte e della verità. Dice Sini:

> La macchina della cultura, muovendosi per imitazione simulata, cioè secondo la logica dell'automa, evoca l'origine per muoverla a proprio vantaggio; nel contempo fa muovere i membri

---

[120] Cfr. Ivi, p. 108.

[121] Ivi, pp. 86, 97 e 102.

[122] Ivi, p. 112.

della comunità, assoggettandoli [e *normalizzandoli*] secondo la (sognata) volontà dell'origine, cioè secondo la logica del fantasma.[123]

E' la macchina a produrre l'*altrove* del fantasma, "questo situarsi altrove, cioè nella trascendenza immaginaria."[124] Al segno è costitutiva questa permanente impermanenza dell'oggetto e del soggetto, che si presentificano nel nulla del segno.[125] L'arte della memoria vivente consiste proprio in questo riportare in presenza, ri-cordando: "moto di 'simpatia' che, assimilandosi all'origine, sogna di orientarne in tal modo il movimento: radice prima di ogni 'preghiera'."[126] Ogni sapere si afferma come controllo sul mondo e l'impermanenza della presa di ogni preghiera non basta a far uscire dall'incanto del possesso, perché proprio il possesso (la verità del sapere) funge da garanzia per la vita eterna.[127]

Il corpo in azione vive un tempo eternamente dinamico ("en-ergetico" scriveva Sini), *tras-formativo*, "cioè secondo una configurazione 'catastrofica' che è ciò che gli umani chiamano 'morte'. In realtà l'espansione vitale transita per tutte le forme; vi transita nella forma, se così si può dire, di 'via da tutte le forme' e 'via da tutti i transiti'."[128] Questa *en-ergia catastrofica* "rinvia senza fine, sicché il nostro 'sé' non è che questo trascorrere assentandosi." Ed ecco che proprio la memoria, riportando nel cuore del presente il passato, rende il passato tale; configurando al contempo il presente: "il presente è sempre un'azione, un atto di presentificazione rimemorativa o rimemorante."[129]

Così nel segno, operando coi segni, si tiene il *conto* della catastrofe della memoria (del proprio essere aperti al mondo), e nel proprio differire, riconoscendosi differenti, ci si trova a domandare nuovamente; ci si trova cioè difronte a quel resto, prodotto dallo stesso operare, a quel resto inerte e angosciante cui dare nuovamente senso, interpretandolo. Ci si trova difronte al segno dell'assente. Dice Sini: "La conoscenza spiega e conferisce senso all'abisso degli accadimenti e delle cose" all'uomo: "colui che si vede perduto nel terrore e

[123] *Ibidem*.

[124] Ivi, p. 101.

[125] Cfr. C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 136.

[126] Ivi, p. 106.

[127] Cfr. C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p.102.

[128] Ivi, p. 92.

[129] C. Sini, *Opere*, cit., pp. 864 - 865.

nell'angoscia della morte." Cosicché "il lavoro della protesi è mosso dalla necessità di produrre 'resti' come cibo e riparo: luoghi comuni 'fecondi'."[130]

> Se è così, si comprende che il primo 'resto' è determinato dalla *visione della morte*. Il resto è il cadavere. […] [Ecco] l'*avere* familiare dei parenti ancora in vita: i 'loro' morti, bisognosi di cure e di memoria.
>
> Inizia così quel grande lavoro conoscitivo e interpretativo che si giova, come di suoi attrezzi di lavoro, di protesi ideatrici e nominative peculiari. Per esempio l'idea dell'antenato, custodito o 'addormentato' nella morte.[131]

Il tentativo di simulare il movimento vivente (il suo protendersi) tramite l'automa del sapere è mosso dall'intenzione di "fermare la catastrofe," nell'illusione di controllarne il movimento. Trattenerne il movimento è proprio di ogni trascrizione analitica, che ne segna il ritmo appunto trascrivendolo. Così il sapere "aggiunge 'oggettività' e potere alle nostre vite," senza fermarne davvero il movimento. Come si diceva l'azione *naturale* "è irriducibile a qualsivoglia analisi."[132] Realizzare una immortalità meccanica significherebbe estraniare la vita dal proprio evento. D'altronde questo stesso fine metodicamente intrapreso è, in quanto tale, destinato alla propria catastrofe. Allora "quell'umano che cancella il fantasma dall'automa per imparare dal suo doppio, ancora e sempre dall'automa, un destino oltreumano," sarebbe appunto l'umano intendo a divenire consapevole delle proprie prassi, praticando "l''esercizio' di morire unitamente con le proprie superstizioni."[133]

---

130 C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, cit., p. 68.

131 *Ibidem*.

132 Ivi, pp. 90 e 122.

133 Ivi, p. 124.

2.8 Le soglie della scrittura.

Per introdurre al tema delle "arti dinamiche" come luogo di formazione del soggetto, credo sia utile partire da quel gesto che ha reso il segno finalmente visibile.

Come dicevamo il *modo* di operare delle prassi può essere inteso come una scrittura incorporata, dal momento che l'esperienza stratifica abiti di risposta che configurano il mondo dell'animale secondo le ritmicità dell'esperienza.[134] Abbiamo visto come il "saper dire" inizi ad articolare il "saper fare," ma la domanda restava: come potrebbe un segnale *segnare* qualcosa d'altro da sé, come può diventare significativo? Per Sini il segno propriamente detto *appare* quando viene tracciato sopra un supporto esterno (esosomatico): divenendo visibile potrà allevare una specifica mente, in grado di "vedere e sapere 'segni'."[135] Per Sini è il segno ad aver solcato il punto di non ritorno che divide la vita animale, con le sue "ritualità" (ma questo dire è una nostra retroflessione), con le sue prassi e i suoi richiami "intraspecifici", e il sapere umano, che ha la propria peculiarità nel sapersi riferire, segnicamente, al proprio essere vivente (avendolo, così, a distanza). Scrive Sini:

> Concentriamoci ora sul grande gesto inaugurale consistente nel procacciarsi un effettivo supporto di scrittura, cioè un luogo di segni e di iscrizioni propriamente detti.
> Ecco le misteriose linee geometriche incise da mano umana sui ciottoli preistorici, centinaia di migliaia di anni fa; le tracce intaccate sui bastoni, sulla creta dei vasi o, prima ancora, gli animali, e gli uomini, graffiti sui massi e sulle rocce, o dipinti sulle pareti delle caverne.[136]

In primo luogo, Sini sottolinea la "comunanza etimologica della parola 'rito' e della parola 'arte': entrambe derivano dalla radice [sanscrita] *rt*: *ritus* e *ars*." Suoi contrari sono invece *irritus* (in-utile, non valido) e *iners* (inerte, senza arte): "ciò che non si muove […], o ciò che non danza."[137] Vita e morte, come vedremo nel paragrafo sulla "maschera", sono il primo sapere propriamente umano. Dunque è il segno tracciato l'occasione del sapere sacrale, con le sue scritture rituali evocative: dai segni graffiti ai dipinti e alle danze. Il sapere sacrale è rituale ed è il rito a determinare ciò che è vero (salvifico) e ciò che è errato (e dunque

[134] Mi riferisco a quanto scritto a pp. 9 e 27.

[135] C. Sini, *Opere*, cit., p. 200.

[136] Ivi, p. 192.

[137] Ivi, p. 785.

pericoloso): “il rito è ciò che *rende valida* l’azione.”[138] Il rito, in quanto metodo, è quel *saper fare* alla luce del quale la prassi eseguita può essere ritenuta corretta oppure sbagliata. Per di più, essendo condiviso, il metodo forma i soggetti che lo praticano; d’altra parte il metodo verrà trasmesso nella misura in cui risulti efficace per quella comunità; praticarlo è poi l’occasione per la sua verifica e la sua trasformazione, dunque per il suo “divenir vero”.
Come scrive Sini: “il rito è così connesso originariamente alla ripetizione e soprattutto a quella ripetizione che avviene col linguaggio: […] nominando il sole comparso all’orizzonte ‘avvaloro’ il fatto che di questo appunto si tratta,”[139] proprio del sole che sorge.
Il passo di danza, durante le feste rituali, costituisce invece il ritmo fondamentale cui si accompagnano i miti, gesto che assume la funzione pedagogica e cosmogonica del teatro, come vedremo.[140] Il passo di danza inteso, come ritmo fondamentale, determina l’ordine della rappresentazione; per di più è proprio apprendendo quel passo che si apprende ad eseguire la danza.
“Immaginiamo di riportarci”, scrive Sini, “a quella fase ‘orale’ in cui il sapere è trasmesso dal mito”.[141] La parola qui è accompagnata e nutrita dalle “componenti plastiche e ‘visive’: sono esse che collaborano a mostrare ‘come si fa’.” Apprendere a *fare* il rito equivale ad apprendere a *con-figurare* il mondo, *di-segnarlo* permette di conoscerlo *veramente*: “il ‘come’ del raccontare dell’origine è così ogni volta il medesimo di quel ‘vero’ che dice.” Si tratta, in questa fase, del “sapere ‘sacrale’” di una tradizione indubitabile che si ripete “dagli Dei e dagli antenati.”[142]

> In sostanza, possiamo dire ora, il rito non è altro che *muoversi ad arte*, sicché ogni azione finalizzata e intelligente, ogni azione ‘sapiente’, è all’inizio rituale […]. Levarsi al mattino, andare a caccia, preparare il cibo, fare l’amore […] tutto è rito, regolato da una specifica ‘arte dinamica’, come diciamo noi, e accompagnato da specifiche ‘invocazioni’.[143]

Come scrive Sini, c’è una differenza sostanziale tra l’uso del segno per le prassi sacrali e l'uso che ne fa una mente razionale. Finché i segni venivano eseguiti durante i riti di invocazione, si

[138] Ivi, p. 784.

[139] *Ibidem.*

[140] Ivi, p. 786.

[141] Ivi, p. 886.

[142] Ivi, pp. 884 - 885.

[143] *Ibidem.*

esperiva “esclusivamente l’unità di senso dell’azione”: l’azione si definiva nel suo complesso e per il suo fine[144].

Quando la scrittura inizia ad essere usata con funzione comunicativa, “cioè allo scopo di registrare scambi,” e non più per evocare il divino, si sviluppa una scrittura differente, la “pittografia: […] che mostra direttamente le cose o i messaggi che si vogliono significare.” Col tempo la scrittura si stilizza e convenzionalizza, finendo per raffigurare “il dire stesso, cioè il parlato della voce.” Con l’alfabeto viene operato “il grande salto della idealizzazione e dell’astrazione. […] I suoi segni interamente astratti mirano unicamente a *classificare* i suoni della voce, analizzando il linguaggio orale così da riprodurlo per l’occhio come farebbe uno spartito musicale: le ‘a’, le ‘b, le ‘c’ ecc.” Una scrittura che informa su come eseguire il *detto*. “La tecnica performativa fa così divorzio dalla comprensione del senso,”[145] continua Sini: da un lato chi non sa leggere, “*sa di non sapere* il significato,” il valore fonetico, di quei segni; sotto un altro aspetto il *detto* trascritto viene decontestualizzato dalla situazione in cui sarebbe stato ascoltato, e questo educa il lettore ad interrogarsi sul senso perduto e ad immaginarne la verità “al di là” del testo, iniziando così ad intendere le parole come *cose in sé*. Detto meglio: “Con l’alfabeto si entra nel regno della ‘analogia’ del significato, distinto dal senso.” Proprio a questa soglia tuttavia si deve quel “distacco critico” che distingue i contenuti dallo strumento di enunciazione, permettendo di “inventare e trascrivere ‘sperimentalmente’ una quantità idealmente infinita di nuovi enunciati.”[146]

Per riassumere, possiamo dire che al sacerdote manca

> la *definizione*, la capacità di definire ‘logicamente’ ciò che si fa, il suo ‘oggetto’. […] La sua azione si concentrava […] sull’‘aspetto’ della cosa che la sua azione fa accadere, ripetendone figurativamente la ‘forma’. Tutto questo in greco si dice ‘idea’.[147]

Di contro il “saper scrivere” inaugura la *scrittura* logica: “segreto della rivoluzione filosofica” e “sogno della verità ‘epistemica’.”[148] In questi termini vediamo come l’alfabeto sia la soglia della mente razionale.

---

[144] Ivi, p. 862.

[145] Ivi, p. 887.

[146] Cfr. Ivi, pp. 888 - 889 e 891.

[147] Ivi, p. 886.

[148] *Ibidem.*

2.9 La maschera.

Per Sini è nella maschera che "possiamo ravvisare la radice della intersoggettività spirituale." Scrive:

> La maschera emerge come decisivo strumento di assimilazione e simbiosi tra vivi e morti e tra umani e animali-Dei. La maschera come strumento che consente di essere *per* un altro. E' nella maschera che è opportuno leggere la prima origine del segno.[149]

Poi conclude dicendo che ogni parola è una maschera: essa allude "all'altrove innominabile della vita-morte, nasconde ambiguamente la vita-morte stessa del parlante."[150] In questo senso l'alterità che la maschera evoca è quella degli dèi che, sulla soglia della maschera, possono "'*dimorare di nuovo tra noi* e non soltanto apparire, nello stesso tempo però rimanere lontani, conservando la loro distanza.'"[151] Gli dèi, ad esempio gli antenati, che tornano a visitare i sogni dei viventi, tramite la maschera possono venire evocati, ingraziati e controllati. Proprio per questo la maschera dona il possesso della vita e dunque la mortalità. In primo luogo va notato che la fissità della maschera spaventa. In effetti la fissità del *disegno* del volto trattiene nel segno il vivente, facendolo apparire fermo, inerte, morto. Il dio evocato nel segno è lo spirito del morto, ovvero il vivente che, una volta assentatosi, ritorna (ad esempio nei sogni). Ma l'accadere di questa unione della vita con la morte la cogliamo considerando che è proprio il vivente a mascherarsi: in questo modo l'"unione si compie nell'anima del portatore della maschera."[152] Il portatore della maschera si identifica col defunto (l'immortale), imita le sue movenze e il ritmo del suo passo, apprende la ritualità in grado di evocare l'invisibile. Così facendo, ovvero danzando, cantando e *nominando* il dio, educherà gli astanti a diventare consapevoli della propria differenza rispetto alla maschera (di essere una comunità vivente riunitasi per evocare, ed esorcizzare, il dio). L'uomo "isola la funzione dello schermo," scriveva Lacan, "e ne gioca:" nel senso che si distanzia dalla cattura delle proprie figure. La maschera, giocata in quella sinergia di prassi, è l'occasione per la presa di distanza dalle figure, dalle intenzioni che catturano la vita animale, dal momento che diventa possibile riferirsi ad esse nominandole, dunque riportandole in presenza nella distanza del sapere.

---

[149] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 24.

[150] *Ibidem.*

[151] C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., p. 150.

[152] *Ibidem.*

Diventando consapevole del "nascosto", dell'al di là dalla maschera, il soggetto si scopre nel proprio "al di qua", si scopre come un *lui stesso*.[153]
Scrive Sini: "Le due relazioni essenziali della maschera, lo spaventare e il nascondere, sono qui collegate e unificate. La maschera evoca, mediandola, l'alterità invisibile e indicibile che appartiene [...] ai regni della morte e dell'amore." Così "rivolgendosi nell'Aperto", l'uomo apprendere ad affrontare "il rischio del linguaggio che avvicina l'alterità della morte."[154] La maschera, e dunque la parola, nasconde il vivente mostrandone il *doppio*, e questo sapere spaventa perché ciò che *sa* è anzitutto l'impermanenza dell'evocazione. L'invisibile è il raddoppio del visibile ma ne è anche il limite, ad esempio l'uomo sa di non essere l'*altro* da cui deriva, né l'altro che diverrà; sa di essere esposto ad una fine che non può conoscere. Al contempo, oltre la propria maschera l'uomo sa che c'è lo sguardo che lo salvaguarda, sa di essere lo sguardo che vede la maschera: il "*lui stesso* che è dietro" la maschera e che è solo per mezzo di una maschera che si potrà vedere.[155]
"Saper giocare" comporta però il "saper ingannare"; saper dire di essere una certa figura comporta il saper progettare un qualsiasi inganno differente. Dunque è proprio l'aver isolato la funzione dello schermo, avendola appresa come significato, a porre ogni verità in-errore e a rendere ogni verità un possibile inganno. Anzi, proprio perché il sapere *sa* in primo luogo della morte, anche *sa* dell'errore della propria verità.[156] Considerando che il bambino scopre la propria origine nel segno dello sguardo materno che lo riconosce e salvaguarda, considerando che la Risposta ha reso cosciente il soggetto adombrandone l'origine, e che *lui stesso* non-è la maschera, il conoscersi non può che condividere la stessa natura dell'inganno e della verità, nei giochi di distanze del sé.

[153] Cfr. Ivi, pp. 148 - 149.

[154] Ivi, pp. 151 e 153.

[155] Cfr. Ivi, pp. 147 - 148.

[156] Cfr. C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 131.

2.10 L'inconscio.

> Emozioni e immagini psichiche, fantasie ad occhi aperti e sensi simbolici profondi abitano il linguaggio, e più in generale l'esistenza, in una dimensione che è largamente pre-soggettiva e pre-oggettiva. E' sul terreno del cosiddetto inconscio che la coscienza trova luogo, e con essa il mondo degli oggetti […]; [qui è] il senso peculiare e pregnante delle verità genealogiche e fondative.[157]

Incontrare l'alterità, per Sini e per Lacan, getta nello "stupore di stare all'*aperto*, al cospetto del cielo" e delle stelle che, "da ovunque," guardano l'uomo. Scrivono l'*aperto* come la costellazione del visibile e dell'interpretabile, come il luogo del sogno e del messaggio degli dei, che segnano il cammino dell'uomo; come il luogo del reale, aggiungendo che il soggetto "è fatto per essere là."[158]

Riprendo il percorso da un'altra prospettiva (e, visto l'argomento, non posso che assecondare questa fenditura).[159] Quando il mondo dell'oralità, scrive Sini, viene a fare parte del mondo alfabetizzato e della sua conseguente mente logica, le sue figure (quelle aperture affettive al mondo) "progressivamente si emargina[no] dalla verità pubblica per entrare nei luoghi umbratili delle nostre fantasie e dei nostri sogni." Così il senso delle fantasie infantili resta legato alle rispettive "corporeità 'bambine'" e ai rispettivi incontri di mondo.[160]

Il mito e il pensiero infantile vedevano l'impermanenza a loro modo (magari come figure angoscianti), il che porta alla necessità di ricomprendere quelle figure in una mentalità razionale, dunque di fare esperienze diverse che rinnovino gli abiti, per una corporeità che vive relazioni differenti. In questo senso gli abiti "fuori fase" sono prassi che non hanno più modo di realizzarsi, "terreno di coltura di nevrosi."[161] D'altronde avevamo detto che le prassi intersoggettive esprimono "il significato di verità,"[162] e che, per questo, restano l'invisibile evento del dicibile. Dunque l'incontro tra il soggetto e l'altro (mondo, inconscio o persona) è un incontro metaforico, empatico e trasformativo, ed è l'apertura affettiva la soglia

---

[157] C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., p. 205.

[158] Cfr. Ivi, pp. 141, 143 e 146.

[159] Come scrive Lacan: "L'inconscio è ciò che vacilla in un taglio del soggetto." Potremmo dire che la "schisi dell'essere" in cui "gli enti si dispongono" sia il gioco della maschera. Cfr. Ivi, p. 139 e 149.

[160] Cfr. C. Sini, *Opere*, cit., pp. 188 - 189.

[161] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., *passim.*

[162] Ivi, cit., p. 116.

dell'incontro con l'alterità: visibile innominato in cui "immergersi" per trascrivere, nell'"invisibile del concetto", il significato del soggetto.[163]

[163] Cfr. C. Sini, *Opere*, cit., p. 214.

Conclusione: l'"etica della scrittura" per ri-tracciare il soggetto.

> Potremmo chiamare la verità dell'originaria relazione espressa dall'essere-nel-mondo dell'Esserci come relazioni segniche di natura cosmico-emozionale. […] L'arte manifesta il legame indistruttibile e irrinunciabile dell'uomo con le radici dell'essere-nel-mondo e avere un mondo.[164]

Sini vede le opere rupestri come "luoghi impliciti di formazione 'ontologica' e 'psichica' e non [mere] 'attività estetiche'," sottolineando quanto sia miope l'abitudine odierna di "relegare l'arte nel regno della fantasia e dell'emozione 'soggettiva', quasi che essa rivestisse il mondo di figure ingannevoli e 'patetiche'."[165] Ad esempio nessuno vide la nudità prima della rivoluzione figurativa del Rinascimento o di Leonardo, o dell'opera di Cartesio, nessuno l'aveva potuta vedere in precedenza così come sarà configurata a partire da quella soglia.[166] In questo caso l'arte, come ogni scrittura, modifica le condizioni dell'*in-visibile*.

Per comprendere meglio come Sini intenda l'estetica, si può ripartire dalla sua analisi della prassi artistica dei primordi. Si immaginino atti rituali in cui preghiera, incisione e danza accadevano assieme, in una prassi che ne custodiva il senso. Come mostra Sini, rifacendosi al lavoro di diversi studiosi,[167] tanto i segni dell'odierno alfabeto quanto i tratti dei disegni infantili derivano dai segni tracciati durante i rituali celebrativi; ma in che senso vi derivano? I segni divenuti alfabetici (pensiamo alla linea curva divenuta la C), venivano segnati unitamente a certe invocazioni dal suono gutturale (non a caso la C ha il suono che ha), configurando così certi significati: la C "come figura della bocca che emette il suono, ma anche come figura dell'utero femminile *c*ontenente, della *c*avità '*g*ine*c*ologica', del *c*ibo ecc."[168] Vista questa "singolare concorrenza di significato tra segno scritto e suono verbale, soprattutto evidente nella parte iniziale e finale delle parole, […] ciò conferma che il linguaggio dei primordi era costituito da simboli 'bisferici', cioè acustico-visivi, ovvero da segni *sym-ballici*."[169] Sini chiama *engrammi* questi segni visivo-acustici, intesi come "primi

---

[164] C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., p. 207.

[165] C. Sini, *Opere*, cit., p. 201.

[166] Ivi, p. 202.

[167] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., *passim.*

[168] C. Sini, *Opere*, cit., p. 202, cors. mio.

[169] C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., p. 37.

mattoni sia del linguaggio," sia dei segni comunicativi.[170] Come si vede la figura (l'atto significativo di tracciare la C) proviene da altre pratiche condivise e, venendo tracciata, viene riconfigurata: ad esempio il partorire, nel segno di una *curva* tracciata durante la preghiera, assume il senso di una invocazione per la natività. Queste figure perdurano sullo sfondo della mente razionale, come abiti di risposta che attendono le circostanze adeguate per realizzarsi, senza perdere l'occasione di stupire per la propria alterità.

In conclusione, da un lato quella che potremmo chiamare la scrittura del profondo *si* scrive, ad esempio nel gioco dei vuoti e dei pieni nel tratto di un pennello,[171] o nell'emergere del dire poetico; dall'altro, quando si vuole analizzare questa scrittura, non si può che interpretarla secondo la verità della prassi analizzante: così facendo chi analizza tenendo conto della propria prassi potrà scoprirsi a sua volta. In questo senso riscoprire genealogicamente quegli *engrammi* potrebbe permettere di scoprire abiti di risposta che, ad oggi, restano relegati nelle zone umbratili dell'incoscienza. Tuttavia non è possibile, analizzando la traccia, risalire al significato dell'evento che l'ha tracciata; piuttosto è "sprofondando" nella propria prassi interpretante che la traccia farà da specchio all'interpretante, in modo che egli possa riscoprire le proprie figure, le quali restavano irriflesse prima di questo incontro.[172] In fondo, dopo aver mostrato e praticato, per come mi è stato possibile, l'"etica della scrittura" sulle pagine di questa tesi e nei "fogli-mondo" del pensiero, credo possa venire considerata *estetica* ogni prassi che rinnovi il mondo e ri-tracci la mente,[173] ovvero che sappia congiungere "le radici dell'essere-nel-mondo"[174] con la *kinesis* del sapere.

[170] C. Sini, *Opere*, cit., p. 202.

[171] Cfr. C. Sini, *Il sapere dei segni*, cit., pp. 46 e 52.

[172] Cfr. E. Redaelli, *op. cit*, pp. 295 - 296.

[173] "*Psyché* non è altro che *kinesis* e *áisthesis*," la soglia sensibile che cogliendo le forme ne tras-forma il senso. Cfr. C. Sini, *Opere*, cit., pp. 120 e 128.

[174] C. Sini, *Il profondo e l'espressione*, cit., p. 207.

Bibliografia

Anati E., *Le radici della cultura*, Milano, Jaca Book, 1992.

Cristiano L., *La filosofia di Carlo Sini. Semiotica, ermeneutica e pensiero delle pratiche*, Mimesis Edizioni, Milano, 2014.

Redaelli E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, Edizioni ETS, Pisa, 2008.

Sini C., *Il profondo e l'espressione. Filosofia, psichiatria e psicoanalisi*, Lanfranchi editore, Milano, 1991.

Sini C., *Filosofia teoretica*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1992.

Sini C., *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

Sini C., *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2009.

Sini C., *Opere*, vol. V, Editoriale Jaca Book, Milano, 2012.

Sini C., *Inizio*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2016.